

nuda hiç bir rolü yoktur. denemez. Çünkü duyularımız Allah'ı tanıyacak olan aklımıza malzeme temin eder. Bu malzeme mahlûk olan her şeyin kendisidir, kâinatın âhenk ve nizamıdır. Bunlar Allah'a delâlet eden belirtiler, izlerdir. Zaten biz duyular âleminde (mahsûsâtta) idrak ettiğimiz şeyleri zatlariyle değil ancak onlara delâlet eden arazları ve âlâmetleriyle tanıyabiliyoruz. Karşımızdaki cismi görüyorsak onun nesini görmüş oluyoruz? Rengini, şeklini... Bunların hepsi arazdır. Bunlar kaldırıldığı takdirde cisim yine vardır, fakat tarafımızdan idrak edilmez. İbn Melkâ (v. 560/1165) bu düşünüşle vardığı neticeyi şöyle özetler: Allah taâlâ'nın, fiilleri, eserleri ve mahlûkları vasıtasıyla tanınması, bir insanın arkadaşını gözleriyle müşahade ederek tanımamasından daha tam ve daha kâmilidir¹¹. Fârâbi (v. 339/950) de: Allah'ı mahlûkatı sayesinde bilişimiz, onu bizzat tanımış olsaydık elde edebileceğimiz bilgidен daha çok şâyânı itimaddır, der¹².

Allah taâlâ duyularla doğrudan doğruya idrak edilemez. Fakat bu, Allah'ın varlığının akla aykırı düştüğü mânasına gelmez. İnsan bunu kendi psikolojik durumundan da anlar. Sevgi, nefret, mahcubiyet... gibi bir çok rûhî hal vardır ki mevcuddur, fakat beş duyu ile mahsûs değildir¹³. Allah'ın hasselerle doğrudan doğruya idrak edilemeyeşi onun varlığı için bir eksiklik teşkil etmez. İbn Melkâ tasavvufî bir meyil ile der ki: Allahın varlığı en kâmil ve en tam bir var oluştur. Fakat zuhûr (apaçık oluş) bazılarına göre hicap teşkil eder. Nasıl ki göz önce zayıf ışıkları, sonra da alıştıkça daha kuvvetlisini görebiliyorsa, insan ruhu da ilâhî âlemin varlıklarını yavaş yavaş ve derece derece idrak edebilir¹⁴.

B. İSBÂT-I VÂCİB DELİLLERİ

1. İSBAT METODLARI :

İsbât-i vâcib delillerinin değerini tartışmaya başlarken metod bakımından isbat nevi'lerini kısaca gözden geçirmemiz faydalı olacaktır.

- (11) İbn Melkâ, el-Mu'teber, C. III, s. 137.
- (12) De Boer, Târihu'l-felsefe fi'l-İslâm, s. 141.
- (13) Râzî, Lûbâbu'l-İşârât, s. 78 vd.
- (14) İbn Melkâ, ag. esr., C. III, s. 139 vd.; krş. Fârâbi Fusûsu'l-hikem s. 170. Yine Voltaire Spinoza'ya cevap verirken der. «Yazar bu varlığın nerede bulunduğunu soruyor. Sonsuz olma'dan hiç kimsenin de nerede bulunduğunu söyleyememesinden, var olmadığı sonucunu çıkarıyor. Filozofca bir şey değildir bu; çünkü bir sonucun nedeninin nerede olduğunu söyleyemiyoruz diye, nedenin var olmadığı sonucunu çıkarmamalıyız. Hiç topçu görmemişseniz, bir topçu bataryasının ateş açtığını görünce: kendi kendine, kendi yararlılığıyla işliyor, diyemezsiniz.» (Felsefe sözlüğü, C. II, s. 245).

caktır. Klâsik kelâm kitaplarımız insan için bilgi edinme vasıtalarını üçe inhisar ettirir: selim hasseler, sâdık haber ve akıl. Sofiyye buna bir dördüncüsünü ilâve etmişti: keşf. Yüce ve münezzehtir Allah'ın hasselerimizle direkt olarak idrak edilemeyeceğini söylemiştik. Geride üç vasita kalır.

a) (1) İbn Rüşd'ün (v. 595/1198) Haşviyye diye isimlendirdiği gurup isbât-i vâcibin ancak haber ve nakl (sem'), ile olabileceğini söylemiştir. Zira ma'rifetullah kıyamet ahvali gibi sadece nakl ile bilinebilecek bir meseledir¹⁵.

İbnu'l-Vezîr'in (v. 840/1436) görüşü de buna yakın sayılır: Hz. Peygamber'in devr-i saâdetinde 120 bini aşkın insan Allah'ın varlığına inandı. Öyle insanlar ki ne ders okumuşlar, ne ilim edinmişler. Bütün âlimler bunlardan her hangi birini şüpheye sevk etmek için bir araya gelseler başını kaldırıp bakmaz bile¹⁶. Binaenaleyh Allah'ın varlığına Peygamber'in haberiyle inanırız. Kelâmçıların ileri sürdükleri delillerle, yani istidlâl yoluyla pek az insan neticeye varabilir¹⁷.

İbnu'l-Vezîr, görüldüğü üzere, istidlâl yolunu tamamen red etmiyor, yalnız bunun umûma şâmil olamayacağını söylüyor. Şayed istidlâl metodumuz sadece mütekellimin ve felâsifinin felsefî düşünüşünden ibaret olsaydı müellife diyeceğimiz yoktu. Fakat Kur'an'ın gösterdiği akıl yürütme tarzı hemen her insanın yapabileceği bir iştir. Sonra, nübüvvet kaynağından doğrudan doğruya istifade edilebildiği Rasûl-i Ekrem (A.S.) in saâdet devresini diğer zamanlara teşmil etmek de doğru olmasa gerektir.

Allah'ın tanınması mevzuunu sadece nakle bağlayan görüş rağbet görmemiştir. Çünkü Kur'an-ı Kerim Allah'ın tanınması için aklın kullanılmasını emretmiştir.

(2) Metod bakımından Haşviyye ile birleştirilmesi mümkün olan ikinci bir gurup da Ta'limiyye dir. İsmâ'iliyye, bâtiniyye, mulhide gibi çeşitli lâkaplarla anılan bu gurubun ileri gelenlerinden bilhassa el-Hasan b. es-Sabbûh (v. 518/1124) ma'rifetullahın ancak imâmın ta'limi ile hâsıl olabileceğini savunmuştur¹⁸. Fakat bu görüş müteşerri' İslâm âlimleri tarafından muknî' bir şekilde cevaplandırılmıştır¹⁹.

- (15) İbn Rüşd, el-Keşf, s. 37 vd.
- (16) İbnu'l-Vezîr, el-Burhânul-qâtî, s. 7 vd.
- (17) a. esr., s. 37 vd., 49.
- (18) bk. Şehristânî, el-Milel, C. I, s. 195 vdd.
- (19) bk. Curcânî, Şerhu'l-Mevâqif, C. I, 149, 160; Kuşçu, Şerhu't-Tecrid, C. III, s. 147 vd.

b) İslâm âlimlerinin çoğunluğu isbât-i Bâri'de a k ı l ve i s t i d l â l yolunu tutmuştur. Kur'ân-ı Kerim de bunu emreder. Dinin makbul gördüğü teslimiyet, ümid ve sevgi akli kullanmadan vücûd bulamaz. Haşviyye, ta'limiyye ve sofiyye hâric İslâm âlimleri Allah'ın tanınmasında istidlâlın zarurî olduğunda ittifak etmişler ve ihtiyatlı bir ifade ile şöyle demişlerdir: Ma'rifetullah ancak istidlâl ile kemale erer²⁰. Araştırmamızda şimdiye kadar incelediğimiz bütün deliller de bu görüşün mahsulüdür. Herkes tarafından kullanılabilir en uygun metod da bu olsa gerektir.

c) İsbât-i vâcib metodlarından biri de k e ş f dir. Nefsimizi her türlü arzu ve istekten (şehvetlerden) temiz tutar, bütün mânevî kabiliyetlerimizi samimiyet ve ısrarla Allah'a tevcih edersek²¹ aradaki perdeler kalkar, hakikatı olduğu gibi görürüz. Buna i s b â t değil m a r i f e t demek daha doğrudur. Sofiyye bu görüşünü teyid için Kur'ân-ı Kerim'den deliller de getirir: «Ey iman edenler, eğer Allah'tan korkarsanız o size, hak ile bâtılı ayırt edecek bilgiyi ihsan eder.»²². «Bizim uyrumuzda mücadele edenlere elbette kendi yollarımızı gösteririz.»²³. «Allah'tan korkunuz ki Allah size öğretsin.»²⁴. Sofiyyece keşif yoluyla elde edilen bilgi bedihî ve kat'îdir²⁵.

Gazzâlî'nin (v. 505/1111) akıl ve istidlâl yolunu yıllarca denedikten sonra bundan vazgeçip kalb iklimine girdiği, keşif ve ilham yolunu tuttuğu ma'lûmdur. Bu devresinde yazdığı İhyâ'ü 'ulûmî'd-dîn'in «Şerhu 'acâibi'l-qalb» bölümünde keşif yoluyla ilim edinmenin lüzum ve önemini tafsilâtiyle anlatır²⁶. Araştırmamızda incelediğimiz risaleler kısmında Câmî'nin (v. 898/1492) ve Fuzûlî'nin (v. 963/1556) keşif yolunu tercih ettiklerini de görmüştük.

«İlm-i mükâşefe» nin pek ileri merhalelerine eriştiğinde bazılarınca şüphe bulunmayan ve eş-Şeyhu'l-ekber lâkabiyla anılan Muhyiddîn b. el-ʿArabî'nin (v. 638/1240), «ulûm-i aqliyye»nin zirvesine ulaşanlardan Fahreddin er-Râzî'ye (v. 606/1210) yazdığı da'vet mektubu

(20) Curcânî, ag. eser., C. I, s. 156 vd.

(21) İbn Haldûn, tasavvufa dair değerli eserinde keşif'i: «rıyâzet ve mücadele ile beşerî sıfatları ve bedeni kuvvetleri yok etmek...» diye ta'rif eder (bk. Şifâ'u's-sâ'il s. 39).

(22) el-Enfâl, 29.

(23) el-Ankebût, 69.

(24) el-Baqara, 282.

(25) Râzî, el-Mebahisu'l-Meşrikiyye C. II, s. 451., İbn Rüşd el-keşf, 51 vd.

(26) Gazzâlî, el-İhya, C. III, s. 2 vdd., 18 vdd.

da ilgi çekicidir²⁷. İbn el-Arabî, sevgi ve takdir hisleri taşıyan mektubunda, Râzî gibi himmeti yüce bir zatın, ömrünü, muhdesât bilgileriyle zâyî' etmemesinin gerektiğini, fikir sultasından yakasını kurtarmasının elzem olduğunu söyler. Zira Allah'ı tanımak başka, Allah'ın varlığını bilmek başkadır. Akıl, Allahı, ancak mevcut olması bakımından ve selb (onun ne olmadığı) yoluyla bilir. «Bu meselede bizimle beraber olan efendimiz Ebû Hâmid (el-Gazzâlî) müstesnâ, bütün ulûm-i aqliyye erbabı ve mütekelliminin nasibi bundan öteye geçmez.» Allah taâlâ aklın istidlâl ve tefekkürü vasıtasıyla tanınmaktan münezzehtir. Onun müşahade ile tanımak isteyen akli istidlâlden uzak durmak mecburiyetindedir (vr. 96^b). Akıllı olan, kendisini kemale erdirebileceği ve her gittiği yerde beraberinde götürüp faydalanabileceği ilmi öğrenir. Bu da sadece keşif ve müşahade ile Allah'ı tanınması ilmidir. Senin öğreneceğin tıp ilmi sadece hastalıklar dünyasında geçerlidir. Hastalık bulunmayan bir âleme göçersen bu ilimle kimi tedavi edeceksin? (vr. 98^a).

Dinin en büyük rûknünü teşkil eden Allah'a iman konusunda, insanın, başkalarından duyduklarıyla yetinmiyerek içine dönmesi ve şahsî tecrübeler yapması son derece faydalı, hatta zarurîdir²⁸. Asrımız bilginlerinin isbât-i vâcib temayülleri de daha çok şahsî tecrübe meyânındadır²⁹. Yalnız eskiden beri keşif metoduna yapılan itirazı biz de burada tekrar etmek mecburiyetindeyiz. Psikolojide «derûnî tecrübe» dediğimiz ve bilhassa din sahasında oldukça zor yapılabilen bu tecrübenin herkes tarafından icra edilmesi mümkün değildir. Sonra bunun neticesinde elde edilen bilginin hakikat olup olmadığını da bilmek lâzımdır. Bu duruma göre yine bir kontrol, yani akla baş vurmak bahis konusudur.

Şunu da belirtelim ki şahsî bir tecrübe olan keşif yoluyla elde edilen neticeler tecrübeyi yapan şahsa âittir, başkasına huccet olamaz. Birinin keşif mahsûlû diğerine nakl edilince bu ikinci şahıs söylenenleri ya akıl süzgeçinden geçirerek kabul edecektir ki bu, akıl yolu olur, ya taklid edecek, bu da Haşviyye ve Ta'limiyye metoduna girer. Fakat kabul etmeliyiz ki ma'rifetullah konusunda şahsî tecrübenin, derûnî tefekkürün önemi büyüktür. Avam bile bir dereceye kadar ve kendi irfaniyle bunu yapabilir³⁰. Keşif metodu, Allah'ı tanımakta kuvvetli bir yardımcı olabilir.

(27) Risâletu'd-da'vâ ilâ tariqî'l-ilm billâh, Fatih ktp., nr. 5079, (205 X 145, 143 X 71 mm. 96^b — 98^b vr. 21 str. ta'lik, 991 h.).

(28) Monşma, Allah yetecellâ fi ʿasrî'l-ʿilm, s. 114 vdd., 128 vdd., 141 vdd.; ʿAqqâd, Allah, s. 211 vd.

(29) İbn Melkâ da bu kanaattedir, bk. el-Musteber, C. III, s. 138.

2. DELİLLERİN DEĞERİ :

Araştırmamızda, sırasıyla Kur'ân'dan başlayarak filozoflara, mu' tezileye ve cemi' devrinin sonuna kadar ehl-i sünnete ve bu arada sofiiyyeye göre isbât-i vâcib konusunda ele aldığımız delilleri şöylece guruplandırabiliriz:

- Hudus delili
- İmkân delili
- Gaye ve nizam delili
- Keşf
- Kabûl-i âmme delili⁽³⁰⁾.

Bunlardan hudus delili değişik şekillerle olmakla beraber hem Kur'ân'da vardır, hem el-Kindî'nin (v. 252/866), hem de kelâmcıların delillerindendir. Filozofların delili diye tanınan imkân'ı mütaahhir kelâmcılar da kullanmıştır. Gaiyyet ve nizam delili Kur'ân'da mevcuttur, filozoflar ve kelâmcılar tarafından da alınmıştır. Keşf sofiiyyeye mahsustur. Kabûl-i âmme delilini el-Bed' ve't-târih müellifi Mutahhar b. Tâhir el-Maqdisî (v. 355/966 dan sonra) kullanmıştır.

HUDÜS VE İMKÂN DELİLLERİ :

a) HUDÜS delilini tenkid ederken felâsifenin kîdem-i âlem görüşüne mukabil âlemin hudusu mevzuunu ele alacak değiliz. Biz burada bir isbât-i vâcib delili olarak önce hudusun, sonra da imkânın değerini tartışacağız. Kelâm tarihinde ilk defa mu'tezile tarafından kullanıldığını bildiğimiz hudusun bir delil olarak ortaya çıkışında, Kur'ân'da mevcut oluşundan başka felâsifenin kîdem-i âlem iddiasına cevap teşkil etmesinin de tesiri olsa gerektir.

Tesbit edebildiğimize göre hudusa bir delil olarak ilk itiraz eden İbn Sîna (v. 428/1037) olmuştur. Fakat filozofun itirazı red değil tercih gayesini güder. Ona göre Allah'ın varlığına istidlâl onun yaratıklarıyla (cisimlerin hâdis oluşuyla) değil, «mevcud»un «imkân» ıyla olmalıdır. Hudus «zuafâ-i mütekellimîn»in tutunduğu bir delildir. Sıddıklar Rablerinin üzerine başka şeyleri şahid getirmezler, bil'âkis bizzat Rablerini şahit tutarlar (bk. s. 62-63 ve dn. 39). İbn Sînâ bu sözleri imkân delilinin üstünlüğünü belirtmek için söyler. Sözleri, kendisinin sanki sofiiyenin keşfine meyyal olduğunu îma ediyorsa da öyle değildir. Ayrıca bu görüş Kur'ân metoduna da muhâlifdir.

(30) el-Kindî'nin illet-ma'lûl ve ilk illet delili ile Fârâbî'nin ilk sebep delili imkân içinde düşünülmüştür. Fârâbî'de bir işaret halinde bulunan ekmel varlık delili ise filozof tarafından müstakıl ve vâzih olarak ele alınmamıştır. Bu sebeple bu deliller değerlendirmeye tâbi tutulmayacaktır.

İbn Rüşd (v. 595 1198) delillerin metodları ve değerleri hakkında te'lif ettiği kitabında hudus ve hatta imkân delilini tenkid eder⁽³¹⁾. Filozofun tenkidlerini iki noktada hulâsa etmek mümkündür: a) Hudus delili bürhânî değildir, mukaddimleri, içinden çıkılamıyacak bazı şüpheler taşır. b) Halk tarafından anlaşılması zordur.

İbn Rüşd birinci şık tenkidinde o kadar haklı sayılmaz. Kendisinin gerek hudus gerek imkân delilinin mukaddimleri hakkında irad ettiği şüpheler kelâmcılarla filozoflar arasında zaten münakaşa konusu olan meselelerdir. Gazzâlî'nin (v. 505/1111) kîdem-i âlem meselesinde felâsifeyi tekfir edişinin öcünü, İbn Rüşd, hudus delilinden çıkarmaya çalışır. Hudus delilinin dayandığı üç önemli esastan biri cevherlerin arazlardan hâli olamayacağı idi. İbn Rüşd'ün buna itirazı kelime ve terim inceliklerinden öteye geçmez. Arazların hâdis olduğu esas için de: müselleme değildir, çünkü müşahedemiz altında bulunan arazlar hâdis ise de semâvî cisimlerdeki arazların hâdis olması şüphelidir, diyor. Üçüncü esas olan, hâdislerden hâli olmayan hâdistir, mukaddimesine de itiraz eder.

Görüldüğü üzere son iki mukaddime Allah'tan başka kadimin bulunmayışı fikrine bağlıdır. Bunun zaten filozofların fikrine uymadığı ma'lûmdur.

Filozofun tenkid noktalarından biri de: muhdes olan her şeyin bir muhdisi vardır, kaziiyesinin «kelâm sınaatındaki kuvvetin önüne geçemeyeceği bir şek» taşımasıdır⁽³²⁾. Halbuki kendisi bil'âhare Kur'ân delilini takrir ederken «Âlem masnu'dur, onun bir Sâniî vardır» der⁽³³⁾. Bu iki kaziiye arasında kelime değişikliğinden başka ne fark var? İbn Rüşd'ün devir ve teselsül hakkındaki itirazları yukarıda geçmiştir (bk. s. 104, 106).

İbn Rüşd'ün ikinci şık itirazı, yani hudus delilinin, Kur'ân delillerinin tabiatına aykırı olarak, herkes tarafından anlaşılamiyacak bir karakter taşıması iddiası doğrudur. Din , âlim, câhil her insana hitab ettiğine göre getirilecek deliller ve yapılacak izahlar herkesin anlıyabileceği tarzda olmalıdır. Cevâhir ve a'raz metoduna istinad eden hudus delili, kabul etmelidir ki, kelâm ilmi ile meşgul olan pek hususî bir kitleye hitab edebilir.

İbn Teymiyye (v. 728/1328) de felâsife ve mütekellimine ait delillerin Kur'ân metoduna aykırı, lüzumsuz derecede teferruatlı ve

(31) İbn Rüşd, el-Keşf'an menâhici'l-edille, s. 38 vdd.

(32) a. esr., s. 38.

(33) a. esr., s. 96

gayri muvaffak olduğunu söyler. Ona göre mevzu' zaten bedihî, zâ-
rurî ve bilinmesi fitridir. Kur'ân metodundan ayrılmaya ve teferruata
düşmeye lüzum yoktur³⁴.

İbn Teymiyye, sıfat bahsinden ötürü anlaşılmadığı kelâmcılara
itirazlarını daha çok bu zaviyeden yöneltir³⁵. Mamafih Minhâcu's-sun-
ne'de, isbât-i Bâri'e medar olan hudus-i âlem delilinin, vâzih olan
Kur'ân metodundan başka, kelâmcılar tarafından takrir edilen akli
mukaddimelerle de sâbit olabileceğini kabul eder. Fakat bu ince şey-
leri her kes bilemez. Bazıları akli delillerle, bazıları da Kur'ân delil-
leriyle Rabbi tanınmalıdır³⁶.

b) İMKÂN :

Varlığı kendinden (vâcibulvucûd) olan bir zatın isbatını hedef
olan bu delil âleminin (yani Allah'tan başka her şeyin), varlığının da
yokluğununda eşit olduğunu isbat ettikten sonra hudus delili ile «her
hâdisin bir muhdisi vardır» mukaddimesinde birleşir.

İmkân delilinin birinci mukaddimesine, yani âlemin mümkün olu-
şuna itiraz edilmiştir. Gerçi bizim âlem hakkındaki bilgimiz onun var-
lığının zarurî olmadığını gösteriyor. Fakat âlem hakkında bilgimiz
şüphe yok ki tam değildir. Şayed bu bilgimiz tam olsaydı belki onu var
eden illetin kendinde mevcut olduğunu anlıyacak ve âlemin mümkün
olmadığını isbat edecektik.

Cevap olarak deriz ki âlem denilince birbirinden ayrı idrak edilen
bir çok mevcut akla gelir. Bunların hiç birinin var oluş sebebi ken-
dinde yoktur. Hepsî birbirine bağlı, birbiriyle şartlanmıştır. Her birinin
varlığı başkasıyla kaimdir. Âlem bunların mecmûundan teşekkül et-
tiğine göre onun da varlığı başkasıyledir, yani mümkündür³⁷.

Bu noktada başka bir itiraz bahis konusudur: Bütün mevcudatın
var oluş sebebini teşkil eden vâcibulvucûd kâinatın cevheri veya

(34) Tefsîru İbn Teymiyye, s. 363 vdd.; Muvâfaqatu sarihî'l-Ma'qûl, C. I, s. 49.

(35) Tefsîru İbn Teymiyye, s. 370 vd.

(36) İbn Teymiyye, Minhâcu's-sunne, C. I, s. 50.

(37) Emile Boirac, Cours élémentaire de philosophie, s. 444 vd. Fahreddin er-Râzî
imkân delilini takrir ederken âlemin imkânının isbatı zarurî olmadığını söyler.
Ona göre delil şöyle takrir edilmelidir: Mevcudat içinde vâcibulvucûd varsa
matlûb hâsıl olmuştur. Yoksa hepsi mümkündür. Mümkün ise vâcibe istinad
etmeye mecburdur. O halde mevcûdatta bir vâcibulvucûd vardır. Bunun sıfat-
larını sayınca âlemin vâcibulvucûd olamayacağı anlaşılır (el-Mebâhisu'l-meş-
riyye, C. II, s. 450).

bir ruh (nefs) olabilir. Buna da şöyle cevap veriliyor: Varlığı kendin-
den olan, hiç bir şeye muhtaç bulunmayan bir varlık ancak ekmel bir
zât olabilir. Ondandır başka düşünebileceğimiz her şey ekmel olamıya-
cak ve kemal veremeyecektir³⁸.

Hudus delilinde âlemin hâdis oluşunu, imkân delilinde de müm-
kin varlıkların mevcûdiyetini isbat ettikten sonra bu iki delil birleşir,
demoştik. Mümkünü meydana getiren bir vâcibulvucûd, hâdisi icad eden
bir muhdis vardır. Bu neticelere varırken biz, mahsûs âlemle ma'qûl
âlemi, başka bir ifade ile vucûd-i hâricî ile vucûd-i zihnî'yi aynı za-
manda mevzuun içine almakta ve birinden öbürüne geçiş yap-
maktayız. Şöyle ki duyu organlarımızın sahası içinde bulunan (mah-
sûs olan) âlemdeki eşyaya bakıyoruz. Bunların hâdis ve mümkün ol-
duklarına hükmediyoruz. Sonra bu hükmü mahsûs olmayan, ancak
aklımızla tasavvur edebildiğimiz (vucûd-i zihnî olan) bütün âlemlere,
kâinata teşmil ediyoruz. Veya aksine, aklımızla, her ma'lûlün bir il-
leti vardır ve illetler sonsuz olarak devam edemez, diyerek bir ilk
illete varıyoruz. Bu, zihnin bir ameliyesidir. Bunu aynı, hâricî ve hakiki
âleme çeviriyoruz. Halbuki buna hakkımız yoktur.

İfade edilmesi zor ve uzun olan bu itiraz o kadar kuvvetli de-
ğildir. Çünkü zihnimizin verdiği hükümler, verdiği neticeler mahsûs
âlemle alâkasız değildir. Zihnin düşünce malzemesi idrakin kazandır-
dığı duyumlardan ibarettir. O halde mahsûs âlemle ma'kul âlem ara-
sında münasebet vardır. Sonra mahsûs olan âlemde sayısız denecek
kadar çok hâdis ve eşya üzeirnde denemeler yapılmıştır. Böylece se-
bebiyet prensibini ve illiyet kanunlarını kabul ve teşmil ettik. Müsbet
ilim de bunun üzerine bina edilerek inkişaf etmektedir. Bu konuda
istikra' mümkün değildir. Binaenaleyh illiyet kanunları aynı zamanda
aklidir³⁹.

İmkân ve hudus delilleri hakkında yapılabilecek son itirazları da
cevaplarıyla birlikte serdetmiş olduk. Karşılıklı itiraz ve cevabın sonu
gelmez. Öyle inanıyoruz ki hudus delili, Kur'ân'da bulunan şekli ve
uslûbuyla irşad nokta-i nazarından şâyânı tercihtir. Bu delil İmâm-ı
A'zam Ebû Hanîfe (v. 150/767) ve Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (v. 324/936)
tarafından aşağı yukarı aynı şekilde takrir edilmiştir. Ebû Mansûr
el-Mâturîdî'nin (v. 333/944) Kitâbu't-Tevhîd'indeki uslûp ise, «husû-
sî bir kültür» diye vasıflandırabileceğimiz cevâhir ve a'raz metodu-

(38) İzmirli İ. Hakkı, Yeni ilm-i kelâm, C. II, s. 57; Râzî, ag. esr., C. II, s. 450.

(39) İzmirli, ag. esr., C. II, s. 56; İsmail Fennî, Maddiyyûn mezhebinin izmihlâli,
s. 25 vdd.

nu andırmakla beraber, yine de umûma hitab etme vasfını kaybetmiş değildir.

Hudus delilinin cevâhir ve a'raz esasına dayanan şekli, kısa mukadimelerle ifade edilmesine ne kadar çalışılırsa çalışılsın, İslâm dünyasında her zaman büyük çoğunluğu teşkil eden halk (avam) şöyle dursun, kelâm ve felsefe ile meşgul olmamış âlimleri bile irşad etmeye elveriş gösterilmemektedir. Kur'ân metodundan da uzak olan bu şekil, âdeta muayyen bir gurubun özel kültürü vasfını taşır. Halbuki dinî konularda, bilhassa zarûrât-i diniyyede bu doğru değildir.

Allah'ın varlığını isbat etmekten ziyade felsefî sistemini tamamlamış olmak ve metafizik izahlarını bir neticeye bağlamak için Aristot'un kabul etmek mecburiyetinde kaldığı «ilk muharrik» delili, İslâm filozoflarında «imkân delili» şeklini almıştır. Yerinde ifade edildiği gibi kıdem-i âlem reddedilmek şartıyla, yani mütaahhir İslâm kelâmcılarının kabul ettiği tarzda imkân da hudusa benzeyen, hatta bazılarında hudus içinde mütalâa edilebilen⁴⁰ bir delildir.

Kanaatimizce Bâqillânî'den (v. 403/1013) sonra, başka bir deyişle kelâm âlimleri felsefe ile alâkalanmaya başladıktan itibaren, klâsik kelâm kitapları, müslüman olan ve olması melhuz bulunan halkın ihtiyaçlarını gözönüne alarak hidayet ve irşad vazifesi görecek yerde, sonu gelmeyen fikrî mücadelelere girişmişlerdir. Gazzâlî gibi bazı zevât müstesna, mütaahhir kelâmcılar akla çok zor gelebilen ihtimalleri bulup cevaplandırmışlar, ya çoğunluğun, tesiri altında kalmadığı felsefî görüşleri reddetmişler veya dinî takviye eder zannettikleri görüşleri uzun uzun eserlerine aktarmışlardır. Imkân delili de bu görüş ve bu uslâbun mahsûlüdür. Bilhassa Fahreddin er-Râzî'den (v. 606/1210) sonra isbât-i vâcib delili olarak üzerinde en çok durulan, hakkında bir çok risale yazılmış, şerh ve hâşiyeler yapılmış olan delil de budur.

Fakat bütün bunlar bir neticeye varmak ve bir irşad vazifesi görmekten ziyade, bir tefekkür egzersizi manzarası arz eder. Imkân delili hakkında hukemâ ve mütekellimîn mesleki üzerine en önemli müstakıl risaleyi yazan Celâleddin ed-Devvânî (v. 908/1502) bile risalesinin sonlarına doğru: «Bütün bunlardan çıkan netice şu ki, söyledikleri şeyler kat'i deliller meyanında hiç bir şey ifade etmiyor, bu mevzu'da benim aklıma hafif bir bürhan geliyor» der ve gene de pek hafif olmayan bürhanını takrir eder⁴¹.

(40) İzmirli İ. Hakkı, Yeni ilm-i kelâm, C. II, s. 10 vd.

(41) Devvânî, r. fi isbât-i vâcib el-qadime, s. 42.

Mütekellimîn ve muhakkikînin hâtimesi sayılan Devvânî'nin bu itirafından sonra eskilerin Kur'an delillerini iknâi ve kendi bürhanlarını zarurî ve kat'i zannetmelerinin de büyük bir değeri kalmamıştır. Yani deliliniz ne olursa olsun din, bilhassa onun muğayyebâta dair meseleleri daima iman sahasının içinde kalacaktır.

Her ne kadar hem eski, hem de Kant'ın (1724-1804) tasnifine göre imkân delili cismânî ve fizikî delillerden sayılıyorsa da⁴² gerek cevâhir ve a'raza dayanan hudûs, gerek kelâm tarihi boyunca takrir edile geldiği şekliyle imkân delili pek de cismânî ve mahsûs olamamışlar, izahlarını akî ve felsefî âleme istinad ettirmişlerdir. Bu sebeple müsbet ilmin inkişafı karşısında bu delillerin değeri hakkında müsbet veya menfi bir şey söylemek te mümkün değildir. Felsefeye gelince, bu saha zaten ihtimal ve itirazların eksik olmadığı ve son sözün söylenmesine imkân bulunmayan bir sahadır.

Bir cümle ile hulâsa etmek gerekiyorsa hudus ve imkân delilleri kelâm tarihi boyunca almış oldukları şekillerle bugün fonksiyonlarını bir hayli kaybetmişlerdir; bu iki delil birleştirilerek Kur'ân metoduna da uygun olarak gaye ve nizam delili ile birlikte ve yeni ilimlerin desteğinde irşad vazifesini görmelidir.

c) GÂYE VE NİZAM DELİLİ :

Ta Sokrat (m.ö. 470-399) ve Çiçeron'dan (m.ö. 106-43) itibaren kullanılagelen ve Kur'ân-ı Kerim'in de tasvib ettiği gaiyyet delili İslâm tefekkür tarihi boyunca da kullanılmış, son zamanlara kadar hakkında müstakıl risaleler yazılmış ve garbın ilâhiyatçıları değilse de⁴³ son asır mütefekkirlerinin çoğu tarafından da beğenilmiştir. İbn Rüşd'ün (v. 595/1198) «hikmet» ve «inâyet» diye isimlendirdiği bu delil o kadar vâzıhtır ki, onun deyişiyle «vuzuh nokta-i nazarından güneşin hisse nisbeti nasıl ise, onun da akla nisbeti öyledir»⁴⁴. Imkân ve hudus delillerinin kelâm tarihinde aldıkları şekillerle halk için faydalı olamadıklarını söylemiştik. Fakat gaiyyet delili böyle değildir. Hikmet ve kudreti sonsuz olan ulu Yaratıcının bunca yaratıklarında her kesin görüp sezebileceği nice hikmet mevcuddur. Bu delil, malzemesini duyular âleminde alır. «Inâyet, hikmet, itqân ve nizam» terimleriyle de anılan gaiyyet, hem avamı hem de keyfiyet ve incelik yönünden bilgileri tatmin edici mahiyettedir.

(42) Boirac, ag. eser., s. 444; İzmirli İ. Hakkı, Felsefe-i ülâ, s. 199 vd.

(43) Paul Janet, hristiyan iskolâstiklerinin, tecrübeye teşvik edici olan ilâhî gaiyye delilini, tecrübeyi istidlâle feda etmekten zevk duydukları için, çok az geliştirdiklerini söyler (Metâlib ve Mezâhib, s. 231).

(44) İbn Rüşd, el-Keşf, s. 165.